

## DEL DIOS DEL QUE (NO) SE PUEDE HABLAR: LO IDOLÁTRICO Y LO ICÓNICO EN JEAN-LUC MARION.<sup>1</sup>

On the God of Whom we can (not) speak: The idolatric and the iconic in Jean-Luc Marion's Philosophy.

Martín Grassi<sup>2</sup> (UCA-USAL-ANCBA-CONICET)

[martingrassi83@gmail.com](mailto:martingrassi83@gmail.com)

### Resumen:

En el presente artículo presentamos la argumentación que Jean-Luc Marion propone para pensar a Dios sin el Ser. Para ello, emprende una fenomenología de los modos de darse lo divino, a partir de las figuras del *ídolo* y del *icono*. Mientras que el ídolo es mentado por la subjetividad a su medida, el icono enfrenta a la subjetividad al modo del *rostro* y la lleva al desborde de lo infinito. Para Marion, el ídolo conceptual que debemos hoy en día superar para poder liberar la trascendencia y la infinitud de Dios es el ídolo del Ser. Esta dependencia de Dios respecto a su aparecer en el régimen del Ser no puede ser superada dejando de lado sin más la diferencia ontológica, sino que el Ser se libera del juego de la diferencia ontológica en la *vanidad*. Este cruce del Ser nos llevará a encontrar la preminencia del don sobre el Ser y cómo la caridad libera al Ser y el ente de sus pliegues, y mostrará a Dios en la *distancia* de su donación. El camino de Marion, sin embargo, presenta algunas dificultades que abordaremos en la conclusión respecto a la posibilidad de entender a Dios desde la articulación entre metafísica, ética y filosofía de la religión.

---

<sup>1</sup> Artículo recibido el 04/2015, aprobado el 06/2015.

<sup>2</sup> Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA), Doctor en Filosofía (UBA). Becario Post-doctoral (ANCBA-CONICET). Profesor asistente de "Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica" y "Filosofía de la Religión" (UCA). Profesor Asistente de "Historia de la Filosofía Contemporánea" (USAL-Área San Miguel). Autor de *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012) y *(Im)posibilidad y (sin)razón* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

Palabras clave: **DIOS, DONACIÓN, METAFÍSICA, ÉTICA, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.**

### **Abstract:**

In this article we present Jean-Luc Marion's argument in order to think God without Being. To achieve this goal, Marion undertake a phenomenology of the divine from its possible figures: the *idol* and the *icon*. While the idol is configured by subjectivity by its own measure, the icon *faces* subjectivity and leads it to the unmeasurable infinity. For Marion, the conceptual idol that we must surpass today in order to release God's transcendence and infinity is the idol of Being. God's phenomenological dependence on Being cannot be surpassed leaving aside, plainly, the ontological difference, but only through *vanity* Being is released from the ontological difference's game. This crossing of Being will lead us to find the predominance of Gift over Being and how charity releases Being (*esse*) and being (*ens*) from their folds, showing God in the *distance* of its donation. Marion's proposal, however, has some difficulties concerning the possibility of understanding God from the articulation between Metaphysics, Ethics and Philosophy of Religion.

Key words: **GOD, DONATION, METAPHYSICS, ETHICS, PHILOSOPHY OF RELIGION.**

## **I. Introducción**

La fenomenología de Jean-Luc Marion se desarrolla sobre las exigencias del sentido de la donación, es decir, que se despliega en tanto que comprende a todo fenómeno como aquello *que (se) da*. En diálogo con Husserl y Heidegger, Marion intenta mostrar cómo, en última instancia, toda reducción fenomenológica remite a

una primera reducción, a una reducción radical que toca la *fenomenalidad* misma de todo fenómeno, y que es justamente la reducción a la donación. Esta reducción, a su vez, invierte en muchos sentidos lo que se comprendía desde Husserl como tal, resignificando tanto al polo subjetivo como al polo objetivo de la intencionalidad, que por un lado será llamado el *adonado* y, por el otro, lo *dado*. Esta re-significación de la intencionalidad tiene lugar gracias al estudio de los *fenómenos saturados*, es decir, de aquellos fenómenos que, por su riqueza fenomenológica, exceden a cualquier posibilidad que tenga la conciencia de constituirlos. Esta fenomenología de la donación, desarrollada principalmente en la década del noventa, y que ha ubicado a Marion definitivamente entre los pensadores más relevantes del llamado “giro teológico de la fenomenología”, se encontraba ya en germen en las investigaciones de Marion en torno a la ontoteología y a la teología desarrolladas hacia fines de los setenta y durante la década de los ochenta. En efecto, en dos obras capitales de esta época, *Dios sin el ser* y *El ídolo y la distancia*, Marion intenta reflexionar en torno al sentido fenomenológico de la palabra “Dios” y de la palabra “Revelación”, a través de categorías que luego retomará en su propuesta definitiva de una fenomenología de la donación. El desafío que plantea el filósofo francés a la teología y a la metafísica deben ser enfrentados con rigor para poder llevar adelante una crítica de lo religioso. Es nuestra intención en el presente artículo examinar la propuesta de pensar a Dios sin el Ser y señalar lo que consideramos sus límites y sus grietas –aquellas mismas que dejarán colarse futuras reflexiones.

## II. El ídolo y el icono

Para comprender la cuestión que implica a la existencia de Dios y a su Revelación es necesario, primero, esclarecer la dialéctica entre el *ídolo* y el *icono*, que no se reduce a una problemática de tipo estético-religiosa, sino que descubre una dimensión fenomenológica que permite entender al icono y al ídolo no como

entes particulares, sino como “modo de ser de los entes o, al menos, de algunos de ellos”.<sup>3</sup> En efecto, tanto en uno como en el otro se trata de *signa* que concierne a lo divino en tanto que señalan un cierto más allá al que renvían, por lo cual la distinción entre ídolo e icono se encuentra en el modo diverso que tienen de señalar valiéndose de su visibilidad. Así, lo primero que hay que indicar es que lo divino entra en juego tan solo con un soporte de visibilidad, aunque —como indica también la diferencia establecida entre ídolo e icono— la visibilidad referida a lo divino se dice de diversas maneras, en tanto que la manera de ver decide lo que se puede ver, o negativamente, decide lo que en todo caso no permitirá percibirse de lo divino. Se trata, en definitiva, de esbozar dos modos de aprehensión —o recepción— de lo divino según la fenomenología comparada del ídolo y del icono.

Por su lado, el ídolo no puede ser denunciado como ilusorio, puesto que por definición se ve. Aún más, se define en que puede ser visto, en que sólo puede verse, es decir, en que se ofrece a la mirada del hombre para que la representación o conocimiento se adueñe de él. El ídolo fascina y cautiva la mirada en tanto que no se encuentra en él nada que no deba exponerse a la mirada, atraerla, colmarla, retenerla. El dominio de lo *mirable*, en el que reina por completo, basta para recibirlo: “el ídolo cautiva la mirada sólo en tanto que lo mirable lo comprende”.<sup>4</sup> Así, es la mirada —y no la fabricación— la que hace al ídolo como última función de lo mirable, por lo cual no es el ídolo el que hace a la mirada, sino la mirada lo que hace al ídolo, al modo en que la mención *precede a* y *suscita* lo que ella mienta: “La intención primera mienta lo divino y la mirada se despliega con vistas a lo divino para verlo, abarcándolo de este modo en el campo de lo mirable”.<sup>5</sup> En el ídolo, pues, la mirada *se detiene*, es decir, deja de sobrepasarse y de traspasarse, dejando de traspasar las cosas visibles para detenerse en el esplendor de una de ellas. El ídolo es el punto de *caída* de la mirada, ante el ídolo la mirada acaba por detenerse, sin poder ir más allá,

<sup>3</sup>MARION, Jean-Luc. *Dios sin el Ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones, 2010, p. 25.

<sup>4</sup>*Dios sin el Ser*, p. 28.

<sup>5</sup>*Dios sin el Ser*, p. 29.

permaneciendo fija frente a lo que se convierte para ella en un espectáculo a *re-spe(c)tar*. La mirada es colmada por lo visible en vez de desbordarlo, de no verlo y volverlo invisible.

El ídolo ofrece a la mirada su primer visible y descubrirá, entonces, su propio límite y su lugar propio. De aquí que el ídolo no representa tan sólo el *primer visible*, sino también el *espejo invisible*, en tanto que –como un espejo– devuelve a la mirada su imagen, o mejor, la imagen de su mención y del alcance de esa mención.<sup>6</sup> El ídolo, puesto que colma la mirada, la satura de visibilidad, la deslumbra y, por tanto, su función de espejo se oscurece en virtud misma de la función de su espectáculo, por lo que resulta ser un espejo *invisible*. Al ser espejo invisible, el idólatra no engaña ni se encuentra engañado, sino que permanece solamente fascinado, y ello en virtud de que su mirada se paraliza frente al primer visible que es el ídolo.<sup>7</sup> Al paralizarse la mirada, su mención reposa y, así, lo no-mentado desaparece, impidiendo, entonces, a la mirada idolátrica cualquier posibilidad de crítica de su ídolo. La Revelación, entonces, descalifica al ídolo no porque ofrezca un espectáculo ilegítimo, sino porque propone a la mirada un lugar donde reposar(se), es decir, porque con el ídolo –espejo invisible–, la mirada no puede aumentar el alza de la mención, en tanto que el ídolo no admite nada invisible.

Por tanto, pueden definirse la importancia y los límites del ídolo como sigue: en él, lo divino adviene efectivamente en la visibilidad que las miradas humanas acechan, pero este advenimiento se mide por lo que puede soportar el alcance de tal o cual mirada humana, por lo

<sup>6</sup> “El ídolo, como función de la mirada, le refleja su alcance” (*Dios sin el Ser*, p. 30).

<sup>7</sup> Podríamos pensar que en el caso del ídolo, ante el cual el sujeto se queda *solamente fascinado*, lo sagrado carece de aquella dimensión que Rudolf Otto consideraba inseparable del elemento *fascinans*, que es la de *tremens*. Si bien Marion no refiere aquí a las reflexiones del fenomenólogo de la religión, sería interesante pensar esta dimensión de lo tremendo como aquello que opera la distancia misma entre el sujeto y lo sagrado, como aquella dimensión que aleja al hombre de lo sagrado por el terror que éste le genera, en última instancia, debido a su inconmensurabilidad, a su exceso.

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

que cada mención puede exigir de visibilidad para quedar colmada. En definitiva, el advenimiento de lo divino sólo queda fijado en un ídolo si la mirada del hombre se paraliza y, de este modo, abre el lugar para un templo. El ídolo se mide en el *templum* que, en el cielo, la mirada del hombre delimita cada vez a su medida –“deus is, cujus templum est mone id quod conspicias, ese dios cuyo templo es todo lo que ves” (Cicerón, *De Republica*, VI, 15). Ese dios cuyo espacio de manifestación se mide por lo que una mirada puede soportar –precisamente, un ídolo.<sup>8</sup>

El ídolo, pues, consigna lo divino a la medida de una mirada humana, no representa nada sino que presenta un cierto estiaje de lo divino, lo que ha experimentado la mirada humana de lo divino. Por ello, el hombre puede consignar la experiencia idolátrica en el arte y mantenerla accesible de este modo, es decir, el arte intenta consignar materialmente, en segundo orden y mediante lo que llamamos habitualmente “ídolo”, el resplandor del dios. Pero hay que subrayar que “el arte produce el ídolo tanto como el ídolo produce la mirada”,<sup>9</sup> comprendiendo que lo esencial al ídolo no es su producción artística, sino su carácter de *primer visible* y de *espejo invisible* en el que la mirada se detiene y paraliza.<sup>10</sup> Pero, entonces, no sólo debemos rastrear lo icónico en el orden material de las producciones artísticas, sino que, sobre todo, debemos encontrarlo

<sup>8</sup> *Dios son el Ser*, pp. 32-33.

<sup>9</sup> *Dios sin el Ser*, p. 34.

<sup>10</sup> Es interesante notar que, más adelante (Cf. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008, §23), Marion resignificará las categorías de *ídolo* y de *icono* a partir de su estudio sobre los fenómenos saturados. En efecto, reservará para el fenómeno artístico y estético, que satura a la mirada, el nombre de *ídolo*, mientras que el término *icono* lo referirá a la experiencia ética de la revelación de un otro en su rostro. Lo llamativo es que, a pesar de la diferencia de contexto de este uso de las palabras, se mantiene un mismo sentido: el ejemplo privilegiado del ídolo (fenómeno saturado según la cualidad) es el cuadro o la pintura en tanto que excede a la mirada y, al mismo tiempo, la detiene, y la devuelve al modo de un *espejo invisible*; el icono (fenómeno saturado según la modalidad) no es lo mirable, sino lo que me mira y me constituye como mirada, en la figura del testigo. El icono, dada su radical excedencia, reúne en él las características particulares de los otros tres tipos de fenómenos saturados (acontecimiento histórico, ídolo y carne), por lo cual podemos notar que, a pesar de los desplazamientos de sentido de estas categorías, existe una continuidad en la utilización de dichas categorías, que van ganando especificidad a lo largo del desarrollo de Marion.

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**



en el orden del *concepto*. El concepto, en efecto, consigna en un signo lo que el espíritu capta por él en primer lugar, pero dicha captación no se mide por la amplitud de lo divino, sino por el alcance de una *capacitas* que sólo fija lo divino en un concepto en el momento en que una concepción de lo divino la colma, la detiene, la paraliza. Así, “cuando un pensamiento filosófico enuncia un concepto sobre lo que nombra en ese momento «Dios», dicho concepto funciona exactamente como un ídolo”.<sup>11</sup> En el concepto idolátrico de «Dios» el pensamiento se paraliza y se juzga precisamente el pensamiento mismo y no a Dios. Para Marion –siguiendo a Heidegger–, los ídolos conceptuales de la metafísica sólo culminan en la *causa sui*, y tanto en el teísmo como en el ateísmo, la medida del concepto no proviene de Dios, sino de la mención de la mirada –y en este caso, se cumple definitivamente la formulación de Feuerbach según la cual el hombre es el modelo original de su ídolo. De este modo, pertenece constitutivamente al ídolo preparar su ocaso, y parece, según Marion, que hemos experimentado este ocaso dos veces: primero, estéticamente, con el descrédito de los ídolos artísticos en la Edad de las Luces, y segundo, actualmente, con el nihilismo, con la privación de los conceptos metafísicos de Dios.

A diferencia del ídolo, “el icono no resulta de una visión, sino que la provoca”.<sup>12</sup> Propiamente hablando, el icono no se ve, sino que aparece, convoca la vista dejando que la mirada se sature poco a poco de invisible, lo invisible que concede lo visible deduciéndolo de él y dando ahí su propio aparecer. Marion señala que la fórmula que aplica a Cristo San Pablo debe servirnos de guía: “icono del Dios invisible” (*Colosenses*, I, 15). En el icono, lo invisible permanece invisible, no en tanto que omitido por la mención (no-mentable), sino en tanto que lo invisible como tal (lo inencarable) se hace visible.

Que lo invisible permanezca invisible o que  
 llegue a ser visible viene a ser lo mismo, a saber,  
 el ídolo, cuyo oficio consiste justamente en dividir

<sup>11</sup> *Dios sin el Ser*, p. 35.

<sup>12</sup> *Dios sin el Ser*, p. 36.

lo invisible en una parte que se reduce a lo visible y en otra parte que se eclipsa como no-mentable. El icono, por el contrario, intenta hacer visible lo invisible como tal, esto es, permite que lo visible no deje de remitir a algo otro diferente de él mismo, sin que ese otro se reproduzca jamás en él. De este modo, y hablando con propiedad, el icono no muestra [*montre*] nada, ni siquiera bajo el modo de la *Einbildung* productora. Le da más bien una lección [*remontre*] a la mirada y la corrige sin cesar para que ascienda [*remonte*] de visible en visible hasta el fondo del infinito y para que encuentre allí una novedad. El icono convoca a la mirada para que se sobrepase, sin paralizarse jamás en un visible, puesto que lo visible se presenta aquí con vistas a lo invisible. Si estás mirando un icono, la mirada no puede nunca reposar, ni depositar(se), sino que debe siempre como rebotar en lo visible para hacer remontar en él el curso infinito de lo invisible. En ese sentido, el icono no se hace visible más que suscitando una mirada infinita.<sup>13</sup>

En el icono se invierte la relación entre la mirada y lo mentable tal como se presentaba en el ídolo: la mirada ya no pertenece al hombre que mienta hasta llegar al primer visible, sino que pertenece al icono mismo, en el que lo invisible llega ser visible intencionalmente, por su mención. “Si el hombre posibilita el ídolo con su mirada, en la contemplación reverente del icono, al contrario, la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre”.<sup>14</sup> Es el icono el que nos mira, el que nos *conciérne* al dejar advenir visiblemente la intención de lo invisible. En lugar del espejo invisible del ídolo, que renviaba la mirada humana a él mismo y censuraba lo no-mentable, el icono se abre en un rostro que mira nuestras miradas para convocarlas a su profundidad, invitando a la mirada humana a ascender a lo infinito de lo visible, a lo invisible por la gracia de lo visible mismo. Pero aún más,

<sup>13</sup> *Dios sin el Ser*, p. 38.

<sup>14</sup> *Dios sin el Ser*, p. 39.



solo el icono nos muestra un rostro, o mejor, todo rostro se da como icono.<sup>15</sup> El icono ofrece un rostro abierto, abriendo lo invisible en lo visible, permitiendo que se transgreda su espectáculo para ser venerado, y no ya visto. A modo de síntesis, “en el ídolo, la mirada del hombre se paraliza en su espejo; en el icono, la mirada del hombre se pierde en la mirada invisible que lo encara visiblemente”.<sup>16</sup>

Lo visible y lo invisible, pues, coexisten en lo infinito en la medida en que lo invisible no se opone a lo visible, dado que lo invisible no consiste más que en una intención. “Lo invisible del icono consiste en la intención del rostro”.<sup>17</sup> La intención proviene, así, de lo infinito, lo cual implica que el icono se deja atravesar por una profundidad infinita, y al contrario del ídolo, se define por un origen sin original, es decir, por un origen él mismo infinito, que se da a lo largo de la infinita profundidad del icono. Por ello, la profundidad del icono lo excluye del ámbito de la estética: la *aisthesis* es sustituida por un *apocalipsis*, en tanto que lo invisible se desprende de lo visible por la pura gracia de un advenimiento. “El icono no admite ninguna otra medida que no sea su propia e infinita desmesura”.<sup>18</sup> El icono concede a lo visible un rostro en el cual lo invisible se da para ser encarado en tanto que ofrece un abismo que ninguna mirada humana puede sondear. Así, lo esencial en el icono – la intención que encara – proviene de allende, proviene como ese mismo allende “cuya invisible extrañeza satura de sentido la visibilidad del rostro”.<sup>19</sup> “Contemplar el icono consiste en recorrer la profundidad que aflora en la visibilidad del rostro, para responder así al apocalipsis en el que lo invisible se hace visible mediante una hermenéutica que sabrá leer en lo visible la intención de lo invisible”.<sup>20</sup> Contemplar el icono supone, pues, intercambiar nuestra mirada por la mirada que nos encara icónicamente, invirtiendo –con desconcertante precisión

<sup>15</sup> Es clara aquí la influencia decisiva que ha tenido Emmanuel Levinas en las reflexiones de Marion. Podríamos hacer una correlación entre las categorías levinasianas y las de Marion, y decir que el ídolo se mueve en el ámbito de la *totalidad*, mientras que el icono habita en el ámbito de lo *infinito*.

<sup>16</sup> *Dios sin el Ser*, p. 40.

<sup>17</sup> *Dios sin el Ser*, p. 41.

<sup>18</sup> *Dios sin el Ser*, p. 41.

<sup>19</sup> *Dios sin el Ser*, p. 42.

<sup>20</sup> *Dios sin el Ser*, p. 42.

*fenomenológica*- los momentos esenciales del ídolo: por un lado, en el icono terminamos siendo el espejo visible de una mirada invisible que nos subvierte a la medida de su gloria, y por otro lado, el icono desplaza los límites de nuestra propia visibilidad a la medida de la suya propia –su gloria.<sup>21</sup>

El icono, por su lado, puede proceder conceptualmente siempre que el concepto renuncie a comprender lo incomprensible e intente recibirlo en su propia desmesura. Al icono, pues, solo puede servirle de soporte inteligible un concepto que admita dejarse medir por la desmesura de lo invisible, que diga o prometa decir esa profundidad infinita en que lo visible y lo invisible se familiarizan. Aquí es ilustrativa la idea de Dios como idea de infinito en Descartes: no se trata de determinar por concepto una esencia, sino una intención, la de lo invisible que se destaca e inscribe en lo visible mediante el envío de lo visible a lo invisible que éste impone.

Hermenéutica del icono querría decir: lo visible solo se convierte en la visibilidad de lo invisible si recibe su intención, es decir, si remiten, en lo concerniente a la intención, a lo invisible; en resumen, lo invisible no encara (como invisible) más que pasando a lo visible (como rostro), mientras que lo visible no da a ver (como visible) más que pasando a lo invisible (como intención). Visible e invisible crecen juntos y como tales: su distinción absoluta implica el comercio radical de sus transferencias. Encontramos así que, en el icono, opera el concepto de distancia: que la unión aumenta a la medida de la distinción, y recíprocamente.<sup>22</sup>

Se abren, pues, para Marion, algunas perspectivas: a) vale como icono el concepto que refuerce tanto la distinción como la unión de lo visible y lo invisible,

<sup>21</sup> “Nos transforma en su gloria haciéndola resplandecer en nuestra cara como su espejo; pero un espejo encendido por esa gloria misma que se transfigura de invisible y, a fuerza de saturarse más allá de él mismo por esa gloria, se convierte propia aunque imperfectamente en su icono: visibilidad de lo invisible como tal” (*Dios sin el Ser*, p. 43). Es de notar que en la meditación en torno al icono, Marion recurre a la fórmula de Juan Damasceno: “todo icono manifiesta el secreto y lo indica”.

<sup>22</sup> *Dios sin el Ser*, p. 44.

que acreciente, pues, tanto más al uno cuanto subraya al otro; b) el icono tiene un estatuto teológico; c) el icono abre los ojos a la mirada idolátrica paralizada, “le abre los ojos a un rostro”. Así, mientras que el ídolo se dirige siempre hacia su ocaso, el icono desequilibra la mirada humana para abismarla en la profundidad infinita, señalando un tal avance de Dios (incluso en las épocas de peor penuria) que la indiferencia no puede derruir, puesto que para darse a ver, el icono solo se necesita a sí mismo. “Por ello puede exigir, pacientemente –concluye Marion-, que se reciba su abandono”.<sup>23</sup>

### III. El último ídolo: Dios sumido en el régimen del ser

El ídolo marca una experiencia de lo divino, pero el problema es que tal experiencia idolátrica de lo divino se reduce a la medida de un estado del *Dasein*. Es decir, lo que hace problemático al ídolo es su inmanencia radical respecto a quien lo experimenta como insuperable. A cada época, pues, “le corresponde una figura de lo divino que se fija, en cada caso, en un ídolo”.<sup>24</sup> La “muerte de Dios” declamada por Nietzsche no es, así, la muerte de Dios, sino la muerte del concepto de Dios, del ídolo moral de la filosofía occidental.<sup>25</sup> En toda “muerte de Dios” de todas las épocas, se supone ya una definición precisa de Dios, un concepto de Dios, que implica en un primer momento una captación de lo divino que es limitada y, por ello, inteligible. Tanto el ateísmo como una pretendida apologética que intente probar la existencia de Dios, acaban por conducir a Dios a

<sup>23</sup> *Dios sin el Ser*, p. 45.

<sup>24</sup> *Dios sin el Ser*, p. 52. “El ídolo testifica, en efecto, lo divino desde el punto de vista de la mención, limitada e indefinidamente variable, por el *Dasein*. Así pues, el ídolo culmina siempre en una «auto-idolatría», retomando las palabras de Baudelaire. El ídolo: se trata menos de una imagen falsa y engañosa de lo divino que de una función real, limitada e indefinidamente variable del *Dasein* considerado en su mención de lo divino. El ídolo: imagen que el *Dasein* se hace de lo divino y, de este modo, no tanto Dios sino, más realmente, figura de lo divino. ¿Hacerse una imagen de lo divino? El uso francés [y castellano] dice más bien: «hacerse una idea de...»; ¿será que la idea constituye, por excelencia, el acabamiento del ídolo?” (*Dios sin el Ser*, p. 53).

<sup>25</sup> Para profundizar en la lectura que Marion hace de Nietzsche, Cf. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999, §§4-7.

**NUOVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

su concepto: “la prueba utiliza positivamente una idolatría que el ateísmo utiliza negativamente”.<sup>26</sup> Ambas actitudes se identifican en este supuesto de que el discurso humano decide sobre Dios, el presupuesto común de que el *Dasein* puede alcanzar conceptualmente a Dios. La denuncia del ídolo a partir del concepto ha sido puesta en evidencia con la lectura de Heidegger de la metafísica como *onto-teo-logía*, donde Dios cumple la función óntica de la fundación de todo ente, siendo él mismo infundado; en suma, donde Dios se comprende como *causa sui*.<sup>27</sup> Para lograr un pensamiento no idolátrico de Dios, es necesario pensar a Dios fuera de la metafísica, puesto que ésta conduce inexorablemente al crepúsculo de los ídolos (ateísmo conceptual) por la blasfemia (la prueba de la existencia de Dios). Pero, ¿implica ello pensar a Dios desde la diferencia ontológica, es decir, sustrayéndose de la metafísica (onto-teo-lógica) para pensar a Dios desde el Ser en cuanto Ser? ¿Acaso el pensamiento del Ser, que rompe con la diferencia ontológica impensada y que señala un «nuevo comienzo», abre la posibilidad de concebir al «dios divino»? ¿Puede el pensamiento del Ser en cuanto Ser llegar al dios en cuanto dios?

Postulamos entonces que aquí, por segunda vez y más allá de la idolatría propia de la metafísica, opera otra idolatría, propia del pensamiento del Ser en cuanto tal. Esta afirmación, por radical que pueda parecer, deriva directamente de la anterioridad –indiscutible y esencial- de la pregunta ontológica frente a la

<sup>26</sup> *Dios sin el Ser*, p. 59. En el pasaje, Marion cita como ejemplos a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Leibniz. En un artículo posterior, Marion retomará la crítica dirigida a Santo Tomás de Aquino y la matizará, señalando que hay en el Aquinate una cierta ambigüedad respecto a la relación entre Dios y el Ser, pero que hay elementos suficientes como para entender que su filosofía escapa a la onto-teo-logía. Cf. “Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía”, en: *Dios sin el Ser*, pp. 265-310 (el texto se publicó originalmente en la *Revue Thomiste*, t. XCV, n°1, enero de 1995).

<sup>27</sup> “... el ídolo conceptual tiene un ámbito, la metafísica, una función, la teo-logía en la onto-teo-logía, y una definición, *causa sui*. La idolatría conceptual no resulta ya una sospecha universalmente vaga, sino que se inscribe en la estrategia de conjunto del pensamiento considerado en su figura metafísica. Nada menos que el destino del Ser –o, mejor, el Ser como destino- moviliza la idolatría conceptual y le garantiza una función precisa” (*Dios sin el Ser*, p. 64).  
**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015.**  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

pregunta óntica por «Dios». Esta anterioridad basta para establecer la idolatría.<sup>28</sup>

En efecto, en el pensamiento del Ser en cuanto Ser, la pregunta por la “existencia de Dios” desplaza a Dios mismo, en tanto que lo esencial no radica en la existencia de Dios o de cualquier otro ente, ni tampoco en lo que signifique “existencia”, sino en la “maravilla de las maravillas”: *que el ente es*. Así pues, lo esencial de la pregunta radica menos en Dios que en la existencia misma, en el Ser. Así, se desplaza la pregunta y la verdad sobre “Dios” sólo puede provenir de aquello de lo que proviene la verdad misma: el Ser. La cuestión de Dios debe admitir, pues, un previo bajo el modo de una pregunta previa, y “al comienzo y en el principio, no advienen ni Dios, ni un dios, ni el *logos*, sino el advenimiento mismo”.<sup>29</sup> Dios mismo, mentado como cualquier otro ente se somete a la primera condición de posibilidad de una idolatría. Dialogando con Heidegger,<sup>30</sup> Marion está convencido de que “Dios” puede llegar a ser primeramente visible como ente porque colma una mención que apunta de entrada y decididamente al Ser, es decir, que el horizonte del Ser determina de antemano que todo “Dios” posible, ausente o presente, tiene que *ser*. Pensar a “Dios” desde el Ser es un modo idolátrico de referirnos a Dios, por lo cual debemos no ya solo rebasar la onto-teología, sino rebasar la misma diferencia ontológica, es decir, no pensar a Dios respecto al ente habiendo renunciado de entrada a pensarlo a partir del Ser. En suma, “pensar a Dios sin ninguna condición, incluso sin la del Ser, así pues, pensar a Dios sin pretender inscribirlo o describirlo como un ente”.<sup>31</sup>

Pensar a Dios fuera de la diferencia ontológica corre el riesgo de llevar a lo imposible al pensamiento mismo, pues pensar fuera de la diferencia ontológica condena eventualmente a no poder pensar de ninguna manera. Pero no poder ya

<sup>28</sup> *Dios sin el Ser*, p. 72.

<sup>29</sup> *Dios sin el Ser*, p. 72.

<sup>30</sup> Marion explica que, en cierto sentido, ha sido Heidegger mismo quien advirtió que hay que liberar a Dios de la pregunta por el Ser; sin embargo, por otro lado, pareciera que la pregunta por “Dios” nunca sufrió una reducción tan radical a la pregunta primera por el Ser como en la empresa fenomenológica de Heidegger. Cf.: *Dios sin el Ser*, pp. 98-109.

<sup>31</sup> *Dios sin el Ser*, p. 77.

pensar no indica, cuando se trata de Dios, una postura absurda, puesto que Dios debe pensarse en todo caso como “*id quod majus cogitari nequit*”, es decir, como lo que rebasa, desvía y enloquece todo pensamiento, sea o no representativo. “Por definición y decisión, si Dios debe pensarse, no puede encontrarse ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se ejerce a nuestros ojos como una desmesura”.<sup>32</sup> La diferencia ontológica y el Ser mismo resultan demasiados limitados para ofrecerse como la dimensión o “morada divina” en el que Dios pueda pensarse. La Revelación bíblica parece confirmar esto cuando en *Éxodo* 3, 14 (una de las fuentes que parecen legitimar la identificación entre Dios y el Ser), la afirmación *Sum qui sum* deja en claro la denegación de toda identidad: “Yo soy el que quiero ser”. El Ser no dice nada de Dios que Dios no pueda recusar inmediatamente. El versículo citado no dice nada de Dios, no dice nada determinante sobre Él. Hay que reconocer, dice Marion, que la imposibilidad, o al menos la extrema dificultad, de pensar fuera de la diferencia ontológica, conviene directamente a la imposibilidad –“indiscutible y definitiva”- de pensar a Dios como tal. La diferencia ontológica, pues, se ofrece como una “propedéutica *negativa* del pensamiento impensable de Dios”.<sup>33</sup> El Ser es el último ídolo, el más peligroso pero también el más educador y aprovechable, en tanto que se ofrece como un obstáculo que, abatido, se vuelve en último cimiento sin entrar en lo impensable, “lo indispensable impensable”.

De Dios, admitamos claramente que no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que rebasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar; pues lo que no puedo pensar concierne todavía a *mi* pensamiento y, por ello, sigue resultándome pensable. Lo impensable, por el contrario, tomado como tal, depende de Dios mismo y lo caracteriza como el *aura* de su

<sup>32</sup> *Dios sin el Ser*, p. 77.

<sup>33</sup> *Dios sin el Ser*, p. 78.



advenimiento, la gloria de su insistencia, el estallido de su retiro. Lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para todo pensamiento creado y finito. Lo impensable encubre la separación, hendidura para siempre abierta, entre Dios y el ídolo, o mejor: entre Dios y la pretensión de toda idolatría posible.

Lo impensable obliga a sustituir las comillas idolátricas de “Dios” por Dios mismo, y Marion propone tachar a Dios con una cruz (provisionalmente la de San Andrés, señala), que indica su límite a las tentaciones de blasfemar ante lo impensable tratándolo como un ídolo. La cruz indica que Dios [tachado], como impensable, entra en nuestro pensamiento haciéndose impensable por exceso, sometiendo a crítica a nuestro pensamiento mismo: “tachar a Dios [tachado], de hecho, indica y recuerda que Dios [tachado] tacha nuestro pensamiento porque lo satura; o mejor, que sólo entra en nuestro pensamiento obligándolo a criticarse a él mismo”.<sup>34</sup>

#### IV. El cruce del Ser: La vanidad

La necesidad de trascender la “pantalla del Ser” en orden a pensar a Dios de modo no idolátrico, es tan urgente como extremadamente difícil. Todo “Dios” aparece bajo la *hipoteca ontológica*, bajo la tesis del Ser que lo acogerá como un ente. Ya sea fuera de la metafísica o dentro de ella, todo “Dios” que quiera ser constituido aparecerá siempre en el horizonte del Ser.<sup>35</sup> Pero Marion pregunta: ¿de dónde proviene la decisión de que Dios tenga que *ser*? Si bien el Ser

<sup>34</sup> *Dios sin el Ser*, p. 78.

<sup>35</sup> “Toda posibilidad no metafísica de «Dios» se encuentra gobernada de entrada por la tesis (¿la hipótesis, la hipoteca?) del Ser que lo acogerá sólo como un ente. Si hay «Dios» fuera de la metafísica, éste solo podrá *ser* si es –a título de ente desplegado en su ser y, por tanto, según el Ser. El Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo «Dios» que quisiera constituirse –ya que, por definición, constituirse significa constituirse como ente. ¿Se trata, pues, de constituirse como ente de/en el Ser, tal y como uno se constituye prisionero –literalmente «el prisionero divino» del Ser?” (*Dios sin el Ser*, p. 110).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

determina a lo divino como siendo experimentado por el Dasein (en la Cuaternidad de los mortales, los divinos, la Tierra y el Cielo, según Heidegger), lo determina en tanto que comprendemos a lo divino como perteneciendo al mundo. Sin embargo, ¿acaso la Revelación cristiana no ha manifestado a un Dios que no pertenece a este mundo (*Jn* 18, 36)? Y ¿acaso depende del Ser lo que no pertenece al mundo? La fe abre al pensamiento a un abismo que ninguna meditación *del mundo* podría haber entrevisto, y su cuestionamiento tópico pareciera ser si el nombre de Dios depende del Ser (y la pregunta no apunta aquí a lo divino en general, sino al Dios “de una teología rigurosamente *cristiana*”).<sup>36</sup>

Como ya habíamos señalado, Marion afirma que la identidad entre Dios y el Ser no puede justificarse mediante el recurso al versículo del *Éxodo* 3, 14 –“Yo soy el que soy”-, y señala algunas indicaciones para marcar la diferencia entre el texto bíblico y la “metafísica del *Éxodo*” (entre cuyos representantes contemporáneos podemos encontrar a Étienne Gilson).<sup>37</sup> Pero, aún más, suponiendo que dichas diferencias fueran sorteadas, habría que preguntar si el nombre de Dios del *Éxodo* precede obligatoriamente a otros nombres de Dios revelados, como el de *1 Juan* 4, 8: “Dios es amor”. Es decir, “lo que hace que

<sup>36</sup> “Pues la fe, lejos de destruir las preguntas mediante la prolepsis imbécil de una certeza bruta (como muchos lo imaginan, y no son pocos), puede abrir algunos abismos que ni siquiera toda la meditación *del mundo* podría entrever. Estos interrogantes podrían anudarse en una pregunta tópica, en apariencia modesta: ¿el nombre de Dios, cruzado porque se crucifica, depende del Ser? No hablamos de «Dios» en general, o pensado a partir de lo divino y, por tanto, de la Cuaternidad; hablamos del Dios tachado con una cruz, puesto que se revela por medio de su crucifixión, el Dios revelado por, en y como Cristo; o dicho de otro modo, el Dios de una teología rigurosamente *cristiana*” (*Dios sin el Ser*, p. 112). [Nota: en el caso de las notas al pie, cuando la palabra *Dios* aparece entre comillas, se hace alusión al ídolo de Dios. Cuando aparece sin comillas, a esta altura del texto de Dios sin el Ser, aparece en realidad tachado con una cruz –como indicamos en el corpus. Sin embargo, no podemos aplicar esta opción de tachado en las notas al pie]. Podríamos ver en esta consideración de la insuficiencia de una fenomenología del mundo una semejanza especial con la crítica al monismo fenomenológico que lleva adelante Michel Henry (Cf. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001), para quien el sentido de la Verdad no proviene de una fenomenología *ek-stática* del mundo, sino del pathos de la Vida, única que puede ofrecernos un contacto con lo divino, con la *Archi-Vida* (Cf. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2001). Si bien Marion no habla en ningún momento de un monismo fenomenológico, no deja de ser elocuente que la crítica última a la fenomenología de Heidegger en orden a comprender lo divino suponga, en última instancia, la impugnación del privilegio del aparecer según los modos de lo mundano.

<sup>37</sup> Cf. *Dios sin el Ser*, pp. 114-116.

«Dios» sea Dios consiste, más radicalmente que en ser, en amar”.<sup>38</sup> Claro que ninguna exégesis, ningún estudio filológico u objetivo podría llegar a establecer cuál es el primer nombre de Dios, sino que se trata únicamente de una decisión teológica que, retrospectivamente, se apoyará en argumentos literarios. Se trata, pues, de la preminencia del ser sobre la bondad, o bien, de la bondad sobre el ser. Marion ubica a Santo Tomás dentro de la primera opción, mientras que ubica a Dionisio Areopagita y a San Buenaventura en la segunda.<sup>39</sup> Sin embargo, aún esta discusión parece no poder desembarazar a Dios del Ser, puesto que sigue en el camino de encontrar un nombre divino –como el de la bondad- dentro de un contexto teológico en el que el nombre de Dios debe pasar necesariamente por el régimen del Ser –decisión tomada en primer lugar, dice Marion, por Santo Tomás de Aquino: se trata de la imposibilidad de la inteligencia teológica, desde que el *ens/esse* prevalece como nombre divino, para encarar un nombre propiamente cristiano de Dios, que se revela en Jesucristo, y que es anterior al nombre metafísico del Ser del ente, y anterior a todo pensamiento del Ser como tal. La cuestión, entonces, será si puede el *agapè* –nombre joánico- transgredir al Ser. Lo que hace falta, afirma Marion, es “mostrar concretamente cómo el Dios que se da como *agapè* marca su separación respecto al Ser y, por tanto, primeramente respecto al juego del ente como tal”.<sup>40</sup>

La liberación del Ser no puede ser mediante la abstracción de él, puesto que la abstracción posibilita una de las maneras metafísicas del Ser del ente, justamente, el concepto de *ens*. Tampoco significa deshacerse de él y sustraerse, puesto que dicha substracción abriría al no-ente, y por tanto, permanece en el régimen del Ser del ente. Finalmente, tampoco significa criticarlo o revocarlo, puesto que dicho discurso supondría un *logos*, y por tanto, las prerrogativas del Ser.

<sup>38</sup> *Dios sin el Ser*, p. 115.

<sup>39</sup> Para una contraposición entre ambas metafísicas, tomista y dionisiana: Cf. *Dios sin el Ser*, pp. 116-126. Sobre la lectura de Marion sobre la teología de los nombres divinos de Dionisio Areopagita, cf. *El ídolo y la distancia*, §§13-16.

<sup>40</sup> *Dios sin el Ser*, p. 126.

La liberación del Ser –pero sin abstracción, ni sustracción, ni revocación- podría parecer tan insensata como imposible –a menos que las palabras *la liberación del Ser* designen primero, no una emancipación respecto al Ser (emancipación que confirma a su autor en el estatuto de ente), sino la libertad otorgada al Ser. Liberar el Ser para que, pasando de un vuelo cautivo a un vuelo libre, libere su juego, se libere como un jugador que deja al fin que sus propios gestos se lleven a cabo instintivamente con una precisión imprevisible y meticulosa, en resumen, para que se abandone a sí mismo.<sup>41</sup>

La cuestión estriba, pues, en encarar al Ser como él mismo no puede encararse, es decir, jugar al/con el Ser según otro juego que el del Ser, o también, despreocuparse del Ser desbaratando el juego de reglas fijadas por él en su propio juego. Justamente, el juego del Ser se juega según la diferencia ontológica, en la separación del ente respecto al Ser, o en la inclusión de los entes en una ontología. Jugar, así, con el Ser sin la diferencia ontológica para desbaratar su juego requiere desalojarlo de la diferencia ontológica. Este gesto exige mucho más que revocar la diferencia ontológica en favor de otra diferencia –como lo emprenden tanto Levinas como Derrida.<sup>42</sup> Se trata de que el ente juegue de tal modo que sus diferencias no reenvíen al Ser, es decir, de una manera tal que el ente se disponga e interprete según una diferencia que no permita que el Ser se restablezca en el ente, ni que el ente se reconduzca al Ser, de tal modo que el juego del ente escape al Ser, el cual ya no aparecerá más en él. “Mediante este diferencia indiferente a la diferencia ontológica, pero de ningún modo indiferente al

<sup>41</sup> *Dios sin el Ser*, pp. 126-127.

<sup>42</sup> Marion entabla un diálogo con Levinas y Derrida respecto a la significación aún demasiado metafísica de las nociones de *alteridad* y de *diferencia*, y su insuficiencia para pensar la *distancia* divina. Cf. *El ídolo y la distancia*, §18. Respecto a una polémica entre Marion y Derrida respecto a un Dios más allá del Ser, a partir de la lectura de Dionisio Areopagita, cf.: BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. “Entre Jean Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla”, en: *Philologica Canariensis*, 10-11 (2004-2005), pp. 533-546. Derrida responderá a la lectura de Marion en su trabajo “Cómo no hablar: Denegaciones”, en: *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 13-58.

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

ente, habría que desviar el juego del ente con el Ser de él mismo, de manera que el Ser (del ente) despunte bajo ciertos rasgos que no ofrece a ningún espejo invisible y que él mismo no podría, por tanto, ni ver ni decir”.<sup>43</sup> Se trata, entonces, de quebrar con la *pantalla del Ser*, para reenviar al ente a una diferencia más esencial que la diferencia ontológica misma. Y este gesto de la liberación del Ser puede ser desarrollado concretamente en la medida en que intervenga una instancia tan pensable como extraña a la diferencia ontológica misma, y es la revelación bíblica la que cumplirá esta función, puesto que opone a la “sabiduría que buscan los griegos” (al *on* siempre buscado por Aristóteles) la “sabiduría de Dios” (*I Corintios* I, 22 y 24). Marion se servirá de tres textos bíblicos que contienen tres palabras sobre el ente y que permitirá medir concretamente cómo una diferencia indiferente a la diferencia ontológica puede intentar, como mínimo, desbaratar el juego del ente con el Ser.

El primer texto se encuentra en *Romanos* 4, 17, donde Pablo trata de la fe del primer creyente y se refiere a Abraham como “el padre de todos nosotros, según está escrito: «te nombro padre de una multitud de pueblos», ante Aquél en quien creyó, el Dios que hace vivir a los muertos y que llama a los no-entes como entes”. Aquí en esta última frase se puede ver cómo el tránsito radical de lo no-ente al ente no puede depender del mismo ente, como si tuviera en él mismo un principio potencial de cambio, sino que dicho tránsito les adviene del exterior, depende de Aquél que los llama. Los no-entes no son o ya no son, y es esa nada tiene su razón en la muerte. De aquí el sentido kerigmático del texto, según el cual hay salvación para los muertos, los no-entes, que el mundo olvidaba y que era incapaz de ofrecerles salvación alguna. El mundo ni los salva, ni los nombra, ni los llama, sino que la diferencia ontológica entre ente y no-ente no admite apelación en el mundo, es decir, juega inapelablemente. “Pero entonces, desde un allende diferente del mundo, Dios [tachado] llama. Llama y recurre a su propia indiferencia

<sup>43</sup> *Dios sin el Ser*, pp. 128-129.

frente a la diferencia entre ente y no-ente”.<sup>44</sup> Dios llama y recurre a su propia llamada, que pone en juego esa indiferencia y no sólo llama a los no-entes para que devengan entes (*ô*s *onta* puede tener aquí este sentido consecutivo o/y final), sino que llama a los no-entes *como si* fueran entes. Los no-entes aparecen, gracias a la llamada de Dios, como si fueran. La diferencia óptica entre lo que es y lo que no es, resulta indiferente puesto que todo resulta indiferente ante la diferencia que Dios marca con respecto al mundo. “Indiferencia de la diferencia óptica y, nótese, no su destrucción: pues los no-entes sólo se descubren como entes en virtud de la llamada de Dios; el *como si*, aunque no disminuye la potencia de su tránsito, marca irremediabilmente que ese tránsito les resulta tan extrínseco como la llamada que lo suscita”.<sup>45</sup> Entonces, la diferencia óptica interviene situada a la sombra del kerigma, por la cual los operadores *fe*, *llamada*, *como si*, lejos de fundirse en esta diferencia, la hacen parecer indiferente, dejándola intacta. Afectada de indiferencia, la diferencia óptica remite a otra diferencia, todavía anónima, pero que está operando. Sin embargo, queda por decidir si la indiferencia a la diferencia entre los entes afecta también a la diferencia ontológica misma.

En este camino, Marion recurre a un segundo texto, *I Corintios* I, 28, en el que, luego de oponer la “sabiduría del mundo” a la “sabiduría de Dios” unos versículos antes, señala que Dios ha elegido las cosas locas para confundir a los sabios, y las débiles para hacer otro tanto con las poderosas, “y también a los no-entes, para anular a los entes –para que ninguna carne se glorifique ante Dios”. Nuevamente se encuentra la indiferencia de Dios respecto a la diferencia entre ente y no-ente, como en el texto anterior; pero esta indiferencia se manifiesta aquí de un segundo modo: no solo Dios trata a los no-entes como como si fueran, sino que también trata a los entes como si no fueran, es decir, el hecho de ser ente no asegura contra la nada, puesto que el ente puede ser anulado. El ente, el *on*,

<sup>44</sup> *Dios sin el Ser*, p. 132.

<sup>45</sup> *Dios sin el Ser*, p. 132.



siempre plegado hacia la diferencia ontológica y orientado siempre según el Ser, queda liberado de todo sentido, alienado e insensato, enloquecido: “enloquecer el ente significaría, por tanto, nada menos que volverlo loco liberándolo del Ser, separarlo del eje del Ser, desvincularlo del Ser”.<sup>46</sup> Así, la “sabiduría del mundo”, que es paradigmáticamente la filosofía, se enloquece con la “sabiduría de Dios” en el cumplimiento de la distorsión del pliegue del ente/Ser, determinando al ente sin recurrir al Ser. De este modo, la indiferencia alcanza tanto a la diferencia óptica como a la ontológica. El texto paulino, señala Marion, lejos de constituirse en un discurso filosófico, quiere marcar la indiferencia a la diferencia óptica y ontológica en tanto que es el “mundo” mismo –y su sabiduría- el que trata a los no-entes como “menos que nada” y a los entes como aquello en lo que puede fundarse para glorificarse por sí mismo ante Dios: “el fondo del discurso del ‘mundo’ no consiste en la gerencia tranquila de la enticidad, sino en la toma de fondos contra Dios [tachado]”.<sup>47</sup> Pero el “mundo” enloquece bajo la luz invisible que lo deslumbra desde fuera, y desvía al ente fuera de la vía del Ser: “el ‘mundo’, bajo la luz de Dios [tachado], se revela estafador de sí mismo”.<sup>48</sup> El debate entre los entes y los no-entes se juega en la indiferencia respecto a la diferencia óptica y ontológica en la medida en que la contradicción de las glorificaciones marca una diferencia.

Solo este diferendo hace pasar del ente al no-ente; para el “mundo”, no aparece como ente lo que es, sino lo que permite fundar, y no desaparece como no-ente lo que no es, sino lo que no ofrece ningún fondo; para Cristo, no aparece como ente lo que es, sino lo que cree en la llamada, y no desaparece como no-ente lo que no es,

<sup>46</sup> *Dios sin el ser*, p. 136. El texto prosigue: “O dicho de otra manera: anular el pliegue que pliega el ente al Ser, sustraer al ente de aquello por lo cual es, el Ser, desplegar el ente fuera de su único y universal sentido, que es. Enloquecer el ente consistiría en definirlo como tal de una manera que, sin embargo, no lo abordara nunca por lo que él es, a saber, precisamente que es y que solo es eso –lo que es, sin ninguna otra especificación; abordar el ente como tal, ignorando en él lo que lo despliega como tal –el Ser”.

<sup>47</sup> *Dios sin el ser*, p. 139.

<sup>48</sup> *Dios sin el ser*, p. 139.

sino lo que cree poder fundarse en su propio fondo.<sup>49</sup>

Al no tratarse de la entidad pensada desde el Ser, la inversión del “mundo” llevada a cabo por Dios no implica ninguna destrucción óntica, sino que el juicio del “mundo” es derogado por Dios, es decir, lo tiene por nada. La llamada de Dios restablece entes y no-entes no a la medida de la línea trazada por el “mundo” según la capacidad o no de fundarse sobre sí, sino sobre la línea de su fe, es decir, de la respuesta a la llamada. Y es el cruzamiento de estas dos líneas la que desbarata el juego de la diferencia ontológica, sustrayendo al ente del Ser.<sup>50</sup> “Ese cruzamiento abre la diferencia ontológica a un diferendo que sólo la vuelve indiferente por exceso y que sólo la descarta en la medida en que la preserva de un dilema completamente diferente”.<sup>51</sup>

El tercer texto que tomará Marion le sirve para descubrir la instancia misma a partir de la cual puede distinguirse el ente y el no-ente, y que opera bajo los diversos nombres de llamada, glorificación, “mundo”, Dios. El texto elegido será el de *Lucas 15, 12-32*, la parábola conocida como la del hijo pródigo. Marion examinará en especial la palabra *ousia*, que aparece en este texto, y que hace referencia a la dote que el hijo reclama al padre para independizarse, y el modo diverso en el que la consideran los hijos y el padre: los primeros ven en ella, según su deseo, “el objeto de una posesión sin concesión que abandona toda huella de un don paterno. El padre ve en ella el don dado sin cesar una y otra vez (eventualmente, en el perdón)”.<sup>52</sup> En rigor, explica Marion, el padre no ve a la *ousia* propiamente, sino que el término sólo aparece en el discurso de los hijos; el padre no se detiene en este término transitorio, en un ídolo que sin desvanecer completamente en el intercambio, es solo un soporte, un signo, un residuo,

<sup>49</sup> *Dios sin el ser*, p. 140.

<sup>50</sup> “El cruzamiento de estas dos líneas distorsiona el juego del ente sustrayéndolo al Ser, desbaratando así el ente en la regla del Ser. Ese cruzamiento traza una cruz sobre la diferencia ontológica, una cruz que la inhabilita sin deconstruirla, la sobrepasa sin superarla, la anula sin aniquilarla, la distorsiona sin impugnarle su debido derecho” (*Dios sin el ser*, p. 140).

<sup>51</sup> *Dios sin el ser*, p. 140.

<sup>52</sup> *Dios sin el ser*, p. 145.

incluso, de la donación; su mirada traspasa todo lo que no se inscribe en el rigor de un don, donante, recibido, dado.<sup>53</sup> “Así, la *ousia* se inscribe en el juego del don, del abandono y del perdón, que hacen de ella la moneda de un intercambio totalmente *otro* que no es, pues, un intercambio de entes”.<sup>54</sup> La *ousia*, pues, tal como sucedía con los (no-)entes, queda descubierta en un juego totalmente ajeno al Ser, y el juego que desbarata el ente del Ser y es indiferente a la diferencia ontológica es el del *don*. El don es quien suscitaba los operadores de las anteriores lecturas, como la *llamada*, el *hacer vivir*, el *como si*, el *padre*, etc. Marion señala que el mismo apóstol Pablo, cuando se dirige a los atenienses (griegos por excelencia), no solo anuncia que en Dios “vivimos, nos movemos y somos” (*Hechos* 17, 28), sino que precisa que todo eso nos lo “da” (v. 25). No sostiene Pablo que somos por, a causa y por resultado de Dios, sino que somos y vivimos en el interior de Dios, que comprende el Ser de entes en el sentido en que lo exterior sobrepasa lo interior, o que lo compresor se separa de lo comprendido. Ahora bien, esta separación libera el espacio de la distancia donde se despliega el don.

Por el momento, lo importante es establecer este resultado: en algunos textos, la revelación bíblica ofrece el surgimiento de cierta indiferencia del ente respecto al Ser; así, el ente sólo se puede despreocupar del Ser desbaratando la diferencia ontológica y sólo la desbarata en la medida en que otra instancia lo distorsiona primeramente: el don. El don cruza el Ser/ente: lo encuentra, lo tacha con una marca y lo abre finalmente, como el marco de una ventana, a una instancia que permanece

<sup>53</sup> “Bajo la mirada idolátricamente colmada de los hijos, la moneda eclipsa el intercambio; para la mirada profunda e icónica del padre, la *ousia* no detiene nunca la mención del intercambio ni la circulación del don. Todo lo mío es también tuyo; o dicho de otro modo: nada se convierte en *ousia* (requiriendo la posesión sin don) entre ‘lo que’ teje la tela invisible de las menciones que se intercambian ellas mismas en las miradas que pasan y se repasan sin pérdida, ni fin, ni lasitud: índice de los dones, ese ‘lo que’ no tiene ni la ocasión ni la tentación de hacerse posesión de sí, de hacerse *ousia* separada, cernida y discernida a la posesión de uno solo –solitario” (*Dios sin el ser*, p. 145).

<sup>54</sup> *Dios sin el ser*, p. 146.

indecible según el lenguaje del Ser –suponiendo que pueda concebirse otro lenguaje. Abrir el Ser/ente a la instancia de un don implica, cuando menos, que el don pueda decidir (sobre) el Ser/ente. O dicho de otra manera, que el don no se exponga según el Ser/ente, sino que el Ser/ente se dé según el don. *El don libera el Ser/ente*. Lo libera, primero, en el sentido en que lo da, lo pone en juego, lo abre a su envío como para lanzarlo a su destino. Y lo libera también liberando al ente del Ser o, si se quiere, al Ser/ente de la diferencia ontológica, haciendo así que el ente quede libre del Ser, distorsionando el ente para que quede fuera de su sometimiento a y según el Ser, en definitiva, deshaciendo el acoplamiento entre Ser/ente: el pliegue deshace su despliegue, el ente juega libremente sin el eje del Ser, tal y como una rueda libre gira loca en torno a su eje; el Ser/ente se enloquece por el don que lo precede y que sólo lo abandona a la diferencia ontológica anulándola primeramente. El don libera al Ser/ente con la misma indiferencia con la cual lo afecta. El don, liberando al Ser/ente, se libera finalmente él mismo de la diferencia ontológica: no solamente envío, no solamente distorsión, sino surgimiento de la instancia primera –la caridad. Pues el don sólo se libera a sí mismo ejerciéndose a partir y en nombre de lo que, mayor que él, viene detrás de él –lo que se dice y se da como don, la caridad misma. La caridad libera el Ser/ente.<sup>55</sup>

Ahora bien, debemos guardarnos –señala Marion- de comprender la donación de una manera tal que volvamos al juego de la diferencia ontológica. Pues podríamos entender la donación acentuando al donador –aquél que da en el dar-, lo cual implicaría una regresión óptica e incluso causal, o bien entenderla a partir de la donación tal y como la realiza el donador. En el primer caso, es la distancia la que se encuentra en jaque, y en cambio es la cuatri-dimensión de la

<sup>55</sup> *Dios sin el ser*, p. 147.

apropiación la que se mantiene.<sup>56</sup> En cambio, es la segunda posibilidad, la de entender el don desde la donación, la que permite pensar la distancia. “La distancia: la separación que separa definitivamente sólo en la medida en que unifica, puesto que lo que da la distancia consiste en la separación misma”.<sup>57</sup> La donación recorre la distancia y renvía sin cesar lo dado al donador, no en tanto que éste es causa del don, sino en tanto que el donador dispensa lo dado como tal, es decir, se trata de un envío destinado a un envío. El don, pues, deja entrever al donador en tanto que el don repite la donación al revés.<sup>58</sup> Este modelo del don –a partir de la donación– en tanto que sólo une al distinguir, puede distorsionar el Ser/ente desapropiando en él lo que el *Ereignis* apropia: si bien el ente permanece siempre apropiado por el Ser –pues no cabe otra posibilidad–, la distancia lo incluye en otro dispositivo, en otra circulación, en otra donación. Esta posibilidad no implica volver a pensar a un ente supremo que daría el don como ente causante, a título de “creador” que daría el Ser/ente. Por el contrario, pensar la distancia es desembarazarse de esta ilusión, pues la distancia implica una separación irreductible, propiamente la desapropiación. Así, el Ser/ente y también la *ousía* se descubren desde el punto de vista de otra mención:

Por tanto, si con la *ousía* del hijo pródigo, nada menos que el Ser/ente entra en la distancia y la donación, el otro término “enigmático” permanecerá “enigmático” para siempre –más incluso de lo que dice Heidegger. No se llamará

<sup>56</sup> Marion hace aquí contrapunto con Heidegger, contrapunto que en este trabajo no desarrollaremos.

<sup>57</sup> *Dios sin el ser*, p. 150. El mismo Marion remite, para una caracterización de la distancia, y su diferencia con la diferencia, a: *El ídolo y la distancia*, §17-19.

<sup>58</sup> “El donador se lee en el don, en tanto que el don repite la donación del envío inicial con la donación del reenvío final. El don da a ver al donador repitiendo la donación al revés. Envío que se reenvía, reenvío que envía –juego sin tregua de la donación, en el que los términos se unen tanto más en la medida en que nunca llegan a confundirse. Pues la distancia, en la que se intercambian, constituye también lo que intercambian. La distancia sólo puede intercambiarse recorriéndose” (*Dios sin el ser*, p. 150). Para un desarrollo de la significancia del don y de su posible fenomenologización, cf.: *Siendo dado*, §§7-12. Es interesante, a su vez, la confrontación entre la fenomenología de la donación de Marion y las reflexiones en torno al don de Jacques Derrida (cf. CAPUTO, J. D. and SCANLON, M. J. (eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

Ser, puesto que el Ser remite al ente en virtud de la diferencia ontológica apropiada a sí misma por el *Ereignis*. Tampoco podrá reconocerse en ningún ente (y de ninguna manera en un ente “por excelencia”), puesto que el ente pertenece al lado de acá de la distancia. Nosotros lo llamaremos Dios [tachado], pero tachando a Dios [tachado] con la cruz que sólo lo revela en la desaparición de su muerte y de su resurrección. Y ello porque el otro término de la distancia, Dios [tachado], justamente no tiene que ser ni, por tanto, que recibir un nombre de ente, sea el que sea. Dios *da*. La donación, dando a entrever cómo “eso da”, una donación, ofrece la única huella accesible de Aquél que da. Si se encuentra considerado como una donación, el Ser/ente puede, como cada cosa, dar a entrever la huella de otro don. Lo único que importa aquí es el modelo de don que se adopta –o apropiación o distancia. En el primer modelo, naturalmente, la instancia de Dios no puede intervenir, puesto que el *dar* se incluye en la Cuaternidad. En el segundo modelo –pero, ¿qué es lo que autorizaría a reducirlo de entrada a una regresión óptica?-, la instancia conocida, aquí el Ser/ente (cualquiera sea el modo de conocimiento), puede marcar por derecho una distancia respecto a una instancia que debe permanecer precisamente impensable para ejercer el don: decimos Dios [tachado], que cruza y tacha el Ser/ente sometiéndose primero a la cruz con la que se santigua el *agapè* hiperbólico “que sobrepasa todo conocimiento” (*Efesios* 3, 19). En la distancia, sólo el *agapè* puede abrir la donación de cada cosa sobre la tierra, en los infiernos y en los cielos, porque sólo el *agapè*, por definición, ni se conoce ni es –sino que (se) da. En el seno del *agapè*, siguiendo su flujo como se sigue una corriente demasiado fuerte como para remontarla, una corriente demasiado profunda como para poder conocer su fuente y su valle, todo sigue la donación y, por la estela



trazada en el agua, pero sin poder asir nada, todo indica el sentido de la distancia. Incluso, eventualmente, el Ser/ente –como (el) resto.<sup>59</sup>

Dios no puede nombrarse ni como ente, ni como Ser, ni por una esencia, sino que todo concepto que intente asirlo fracasa por principio. Ninguno de los posibles nombres divinos podrá ofrecer la captación necesaria para comprender a Dios, sino que “la única función de los nombres divinos es manifestar justamente esa imposibilidad”.<sup>60</sup> El reverso positivo de esta función sería la de manifestar la *distancia* que separa (y por ello une) a todos estos nombres con respecto a Dios. “Aquí, la predicación debe ceder ante la alabanza –la cual también articula un discurso”. Habría, entonces, dos modos en que el silencio se dirige a lo divino: o bien se trata de un silencio inscrito en la banalidad, en la metafísica, o en una teología que olvida los nombres divinos, y en cuyo caso se trata tan solo de ídolos mudos; o bien el silencio calla por y para el *ágape*, es decir, se dirige a una Dios que da y al que, al nombrarlo, nos disponemos a recibir su don y a devolverlo. Esta devolución del don no es algo que se diga, sino algo que se hace, así como el amor no se dice sino que se hace. “Solo entonces puede renacer el discurso, pero ya como un goce, un júbilo, una alabanza”.<sup>61</sup> El silencio que conviene a Dios impone callarse no por agnosticismo ni por humillación, sino por respeto, aún para uno mismo, en tanto que el silencio es también una huella de nuestra imposibilidad de un amor suficiente al *ágape*, huella que también señala una posibilidad. El silencio nos convierte en enviados y anunciantes del silencio divino siempre que reconozcamos la excedencia del *ágape*, siempre que enmudezcamos en orden a librarnos de la idolatría, y para así abrir la distancia.

## V. Una última Pantalla: Dios es Amor

<sup>59</sup> *Dios sin el ser*, pp. 151-152.

<sup>60</sup> *Dios sin el ser*, p. 152.

<sup>61</sup> *Dios sin el ser*, p. 153.

El intento de Jean-Luc Marion consiste, como hemos mostrado, en liberar a lo divino de los ídolos (artísticos y conceptuales, ónticos y ontológicos), y así manifestarlo en la distancia, aquella que reúne al separar gracias al acto de su donación. El problema, empero, se encuentra en que dicha liberación implica *hablar de Dios*. “No basta con callarse para escapar de la idolatría, puesto que, por excelencia, al ídolo le corresponde propiamente callarse y, por tanto, dejar que los hombres se callen cuando no tienen ya nada que decir –ni siquiera blasfemias”.<sup>62</sup> Como señala también Marion, tampoco existen nombres divinos que sean *más aptos* para acercarse a Dios que otros, sino que todos ellos son pertinentes en tanto que señalan la distancia, en tanto que se descubren como huellas. Karl Jaspers –filósofo al que no hace alusión Marion, pero que bien puede encontrarse en esta línea- afirmaba que a la Trascendencia tan solo podemos atisbarla gracias a sus Cifras –otro nombre para los indicios que remiten a algo que las sobrepasa-, pero es el *fracaso* de todas estas Cifras en tanto que no alcanzan lo infinito aquello que las hace ser realmente Cifras: gracias a que todo intento humano para alcanzar la Trascendencia termina por reconocerse vano –esa vanidad que es también la del Eclesiastés y la de Marion- es que el hombre puede referirse propiamente a lo trascendente.<sup>63</sup>

En otras palabras –y siempre se tratará de *otras* palabras-, absolutamente ninguna cifra o signo, sea conceptual o estético o religioso, puede remitirnos a Dios, lo cual es lo mismo que decir que absolutamente todas las cifras o signos, sean conceptuales o estéticas o religiosas, pueden señalar lo divino. En esta paradoja última en la que habita la filosofía, pero también la religión, debemos instalarnos necesariamente. El problema es que, desde Kant en adelante, esta paradoja se ha asimilado con una aporía teórica, dejando como única posibilidad de avance y de afirmación (¡tan imposible es mantenernos en lo contradictorio!) el

<sup>62</sup> *Dios sin el ser*, p. 153.

<sup>63</sup> Sobre la esencia y la significación existencial de las Cifras en el camino del reconocimiento de la trascendencia por parte del hombre, cf.: *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos, 1968, Cuarta y Quinta Parte, pp. 151-460.

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

camino de la acción, el sendero ético. El camino metafísico es considerado un impedimento para la vida de la fe, en tanto que encierra a Dios en un concepto que agosta el torrente de su Vida.<sup>64</sup> Solo en el acto amoroso por el cual devolvemos lo que amorosamente nos ha sido prodigado es que podemos afirmar lo divino, en su distancia. Solo este acto de gratitud desencadena un nuevo discurso, que es ahora el de la alabanza: discurso que nombra lo que no puede nombrarse en tanto que no devuelve lo que ha recibido. En última instancia, la alabanza es un himno de gratitud en tanto que nos reconocemos deudores de un don infinito, incapaz de ser saldado, y al que tan solo corresponde dar gracias. Si el don pudiera ser correspondido, entonces no cabría la gratitud, sino la justicia, el equilibrio entre quien ha dado y quien ha recibido, que al corresponderse, cambian sus posiciones, volviendo a foja cero. De alguna manera, la infinitud del don y la imposibilidad de una respuesta suficiente es lo que asegura el régimen de la donación misma, y la separa del régimen del comercio y de la justicia. Sin embargo, también es posible que en esta imposibilidad de restitución, la donación se torne en la más absoluta forma de dominación, en tanto que un don imposible de restituir supone un estar en deuda permanente, una hipoteca insalvable: de allí que la única salvación posible es también propia de un régimen del don, es decir, de la gracia, y ninguno de nuestros actos justificará jamás el mérito de nuestra bienaventuranza. El reconocimiento del don, pues, da lugar a la alabanza, pero también puede dar lugar al resentimiento: seguimos, entonces, en el orden de la decisión, en ese plano del *aut – aut*. El régimen de la donación es, entonces, propio del ámbito ético, del lugar del instante y de la decisión.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Entre otros muchos estudios en torno a la “antí-tesis” entre la metafísica y la fe, cf.: WESTPHAL, Merold. “The importance of overcoming metaphysics to the life of faith”, en: *Modern Theology*, 23:2, April 2007, pp. 253-278.

<sup>65</sup> Merold Westphal indica que al subordinar la visión a la voz, Marion abre la trascendencia a la fenomenología de un modo radical, re-ubicando a su vez a la subjetividad en el lugar del *adonado* o del *interloqué*. Pero esta subordinación, supone entender a la ética como la esfera originaria a partir de la cual las otras reducciones encuentran su sentido o telos. “Although Marion does not thematize these hints in any detail, he does provide a compelling phenomenological justification for the teleological suspension (*Aufhebung*, recontextualization) of vision in the voice. That, it seems to me, is what his theory of the three reductions is all about. Somewhat like Kierkegaard’s three

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

Pero, ¿acaso no estaremos aquí frente a una nueva idolatría? ¿No nos encontraremos nuevamente con una Pantalla que detiene nuestra mirada y no permite encontrar la distancia de lo divino? ¿Acaso esta última Pantalla, la del Bien que está sobre el Ser, no oculta a Dios? Creo que estamos en un momento histórico de la filosofía en el que la metafísica, entendida como onto-teo-logía, ha abandonado su posición jerárquica y ha sido reemplazada por la ética, como discurso en torno a la acción. El reconocimiento de la Alteridad y la inversión de la fenomenología que ha supuesto, nos llevan a aporías y a paradojas en el orden teórico de las que solo podremos librarnos en el orden de la *praxis*. Sin embargo, esta preeminencia de lo ético, lejos de librarnos de lo idolátrico y de la violencia a lo otro, nos lleva nuevamente a olvidar la distancia y la trascendencia. Y ello porque acción y discurso son indisociables, porque metafísica y ética no son reemplazables: no hay una que sea primera respecto a la otra, sino que ambas se maridan en lo concreto de la existencia humana. Todo discurso, en tanto que significa más allá de sí mismo, es decir, en tanto que vislumbra la Trascendencia, es, por ello, meta-físico; y la ética, para ser tal, supondrá también un discurso en torno a la Trascendencia, es decir, se constituye gracias a conceptos y nociones teóricas que justifican sus imperativos. Claro que, a su vez, la Metafísica como discurso supone una vivencia práctica gracias a la cual lo Trascendente se revela como lo que impera, es decir, gracias a la cual es la Alteridad la que termina

---

spheres of existence, where the first finds its telos outside itself in the second and the second, in turn, finds its telos outside itself in the third, the three reductions present a teleological account of three possible subjectivities, three possible answers to the question, Who am I? The transcendental ego of Descartes, Kant, and Husserl has its telos in Heidegger's Dasein, which in turn has its telos in the *interloqué*. But in relation to the icon and the saturated phenomenon, I am in this third mode of subjectivity only if and when, beyond seeing them, I find myself addressed by them. It is only when, as Levinas puts it, "the face speaks" (Levinas, 1969, p.66) that the icon and the saturated phenomenon become visibles that point beyond themselves to what is invisible. We can formulate the three reductions thus: theory (constituted objectivity, *Vorhandenheit*) is in the service of practice (concernful dealings, *Zuhandenheit*) and both are in the service of responsibility. The phenomenology of the pure form of the call signifies the possible experience of responsibility without naming the caller." (WESTPHAL, Merold. "Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the work of Jean Luc Marion", en: *International Journal of Philosophy of Religion*, (2006) 60, p. 134).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

señalando la distancia. Pero impugnar el discurso por la acción, o impugnar la acción por el discurso, nos lleva a perder a ambos.

La apuesta, en última instancia ética, de Marion nos permite reconocer la Trascendencia de lo divino así como afirmar el corazón ético de todo discurso teológico –que, al producirse como alabanza, supuso ya el acto efectivo del agradecimiento. Sin embargo, al impugnar lo metafísico como discurso en orden a la afirmación de la donación, termina por perder a Dios en su distancia. El Amor no es el único nombre divino. Si así fuera, entonces no habría necesidad de la Revelación religiosa, sino que un nuevo deísmo –no ya cosmológico, ni aún jurídico o moral, sino ético- terminaría por instalarse en la filosofía de nuestro tiempo. Esta reducción ética de lo religioso, de lo divino, puede también comprenderse por la dificultad que una fenomenología de la donación como la de Marion enfrenta a la hora de ponerse en diálogo con las religiones históricas, o las ciencias religiosas: en efecto, el *fenómeno saturado* (cuya figura eminente es la de Revelación) supone que se da sin condicionamiento ni horizontes previos, como aquello que desencadena los discursos, pero al cual ningún discurso precede.<sup>66</sup> Como en el caso de la alabanza, la palabra viene en un segundo momento, en el momento posterior al acontecimiento. Sin embargo, de ser así, no habría posibilidad de afirmar tradición alguna, y toda novedad implicaría un absoluto punto de partida que llevaría no ya una historia comprendida como un “eterno retorno de lo mismo”, sino como un *incesante reenvío a lo nuevo*, es decir, como una fragmentación última de la historia, como un discurso sin memoria ni promesa posible. La dialéctica entre acontecimiento y horizonte no puede conocer resolución ni hacia un polo ni hacia el otro. La hermenéutica filosófica –aquella de Heidegger, de Gadamer y de Ricoeur- nos permite *comprender* –justamente- cómo ningún acontecimiento puede separarse del horizonte mismo de su aparición. Y dicho horizonte está calificado por conceptos, por discursos, por cosmovisiones, así como también por símbolos, constituciones morales y jurídicas,

<sup>66</sup> Cf. *Siendo dado*, §§19-24.

etcétera. El régimen de la donación, y Dios como Aquél que da primeramente,<sup>67</sup> no se desentiende de este suelo tradicional. Dios aparece en la vida del hombre gracias a los horizontes de sentido de las diversas religiones, y ningún Dios ha aparecido “de la nada”, sino que toda Revelación divina suponía ya una religión manifiesta. ¿Cabría hablar de una Primera Revelación Divina? Algo así supone esa *ficción del comienzo o del origen* que también encontramos cuando nos preguntamos cuál habrá sido la primera palabra pronunciada por el hombre, o cuál habrá sido el primer acta de lo político en la historia. El discurso teológico, entonces, no se salva por transmutarse en alabanza, como si ésta fuera aquella que respeta lo divino por pro-venir de su donación, en tanto que la misma alabanza utiliza nombres que preceden a su acto de reconocimiento y de gratitud. Y estos nombres divinos no se reducen al ámbito ético, sino que la simbólica religiosa es demasiado amplia y vasta como para querer reducirla a una sola de sus expresiones.

La enseñanza que nos lega Marion es imprescindible para llevar adelante una teología o un discurso en torno a Dios –tanto para la filosofía como la misma religión, que encuentra en estas reflexiones un principio de crítica de sus mitos y de sus ritos. Sin embargo, esta propuesta no debe llevar a una hipoteca de la metafísica, sino que, al contrario, debe obligarnos a reactivar el discurso metafísico a partir de las exigencias que provienen de lo ético. Pensar a Dios sin el Ser corre el peligro de hacer de Dios la peor de las abstracciones, aquella que no

<sup>67</sup> En *El fenómeno erótico* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005), Marion propone una nueva reducción, la reducción erótica, y es –siguiendo dicha reducción– que el filósofo francés encuentra a Dios en las últimas páginas del libro (pp. 253-254), y lo encuentra como el Primer y último amante, y es en esa reducción, a su vez, que Marion propone el uso de la analogía (uso que, en *Siendo dado*, había sido problematizado). Debemos dejar para futuros estudios el análisis de estas consideraciones respecto al *amor* y la *analogía*. Lo que debemos subrayar, es que en Marion la Teología y la Filosofía se encuentran estrechamente ligadas, y es la consideración de un Dios-Amor la que lo mueve a entender a Dios desde la fenomenología en el régimen de la donación. Como afirma Cristina Gschwandtner: “Marion’s own philosophy, then, is meant to remove all obstacles on the path toward faith and to present it as convincingly as possible. The ultimate concern of Marion’s project, in other words, is an apologetic one: an invitation to love the God of abundant and bedazzling self-giving” (“A New ‘Apologia’. The relationship between Theology and Philosophy in the work of Jean Luc Marion”, en: *Heythrop Journal*, XLVI (2005), p. 311).

**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 5, Año 5, Junio de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**



pueda establecer diálogo alguno con lo mundano y con lo histórico. Si es cierto que Dios es Trascendente, que no es de este mundo, es tan solo en tanto que es este mismo mundo el que lo revela como tal. No solo el ídolo, sino que también el icono son signos humanos que remiten a lo divino: un Dios sin huella, un Dios que no se ofrezca conceptual o figurativamente al hombre, un Dios sin el Ser, no es Dios. Y nada nos permite elegir el modo en que Dios se revela más eficazmente a los hombres: la ética, la metafísica, y la filosofía de la religión, entonces, deben pensarse conjuntamente, si no es que queremos pasar de una Pantalla a otra indefectiblemente.

## Bibliografía

Obras de Jean Luc Marion:

[1977] *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999.

[1982] *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones, 2010.

[1986] *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.

[1989] *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.

[1997] *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008.

[1999] "In the Name: How to Avoid Speaking of *Negative Theology*", in: Caputo, J. D. and Scanlon M. J. (eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999, pp. 20-42.

[2000] *Acerca de la donación: una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baduino-Universidad Nacional de General San Martín, 2005.

[2001] *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

[2004] *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.

## Bibliografía segunda

GSCHWANDTNER, Christina M. "A New 'Apologia'. The relationship between Theology and Philosophy in the work of Jean Luc Marion", en: *Heythrop Journal*, XLVI (2005), pp. 299-313. LEIDO en compu

GSCHWANDTNER, Christina M. *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

HART, Kevin (ed.) *Counter Experiences: Reading Jean-Luc Marion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

WESTPHAL, Merold. "The importance of overcoming metaphysics to the life of faith", en: *Modern Theology*, 23:2, April 2007, pp. 253-278. LEIDO en compu

WESTPHAL, Merold. "Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the work of Jean Luc Marion", en: *International Journal of Philosophy of Religion*, (2006) 60, pp. 117-137. Leido en compu

BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "Entre Jean Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla", en: *Philologica Canariensis*, 10-11 (2004-2005), pp. 533-546. Leido en compu

RICARD, Marie-Andrée. "La question de la donation chez Jean Luc Marion", en: *Laval Theologique et Philosophique*, 57(1), 83-94, 12 p. February 2001.

MORROW, Derek J. "Aquinas, Marion, Analogy and 'Esse': A Phenomenology of Divine Names?" En: *International Philosophical Quarterly*, 46:1(181), 25-42, 18 p. March 2006.

MORROW, Derek J. "Aquinas According to the Horizon of Distance: Jean Luc Marion's Phenomenological Reading of Thomistic Analogy", en: *International Philosophical Quarterly*, 47:1(185), 59-77. March 2007.

TILLIETTE, Xavier. "Phénoménologies autonomes: Michel Henry & Jean-Luc Marion", en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60(2), 473-484, 12 p. April-June 2004.